

CUADERNO DE
INVESTIGACIÓN

57

AÑO 2017

CONSTRUYENDO CAMBIOS DESDE LAS MUJERES:

Género, cosmovisión y bosque en
comunidades miskitu y mayangna



Fondo Editorial

UCA
Publicaciones

**Autores: Sandra Davis, Arelly Barbeyto,
Roberto Marchena, Alejandro Pikitle y
Sandra López**



Nillapan-UCA

CUADERNO DE
INVESTIGACIÓN

57

AÑO 2017

CONSTRUYENDO CAMBIOS DESDE LAS MUJERES:

Género, cosmovisión y bosque en
comunidades miskitu y mayangna



Fondo Editorial

UCA
Publicaciones

**Autores: Sandra Davis, Arelly Barbeyto,
Roberto Marchena, Alejandro Pikitle y
Sandra López**



Nitalpan-UCA

N
305.4

C764 Construyendo cambios desde las mujeres :
género, cosmovisión y bosque en comunidades
miskitu y mayangna / Sandra Davis... [et al.]
-- 1a ed. -- Managua : UCA Publicaciones, 2017
50 p. -- (Cuaderno de investigación ; 57)

ISBN 978-99924-36-49-3

1. MUJERES RURALES 2. ADMINISTRACION DE
BOSQUES 3. PARTICIPACION DE LA MUJER
4. MUJERES-CARIBE NORTE(NICARAGUA)-
INVESTIGACIONES 5.GENERO



Créditos

Autores: Sandra Davis, Arely Barbeyto,
Roberto Marchena, Alejandro Pikile
y Sandra López

Corrección de texto: Lillian Levy

Fotografía: Foto pag. 5: Selmira Flores
Otras fotografías: Roberto Marchena

Fotografía de Portada: Kristen Evans

**Responsable de mercadeo
y promoción:** Anielka Pérez

**Responsable de
distribución y suscripciones :** Gema Avendaño

Diseño: Lenin Lanzas

Diagramación: Francis Mejía

Impresión: Complejo Gráfico TMC

Instituto de Investigación y Desarrollo
de la Universidad Centroamericana
Nitlapan UCA
www.nitlapan.org.ni
nitlapan@nitlapan.org.ni
Tel: 22 78 13 43
Managua, Nicaragua



Fondo Editorial

UCA
Publicaciones



Índice

Introducción	7
2. Métodos	11
3. Fundamentación Teórica: Género, Cosmovisión y Bosque	13
3.1. Un acercamiento al concepto de género	13
3.2. La relación diferenciada de hombres y mujeres con el bosque	14
3.3. Participación de las mujeres en las decisiones sobre el bosque	15
4. Mujeres y Hombres en la visión comunitaria	19
4.1. Contexto general	19
4.2. Género desde la perspectiva miskitu y mayangna	20
4.3. La naturaleza y la mujer en la cosmovisión miskitu y mayangna	25
4.4. El bosque: espacio de interrelación entre la vida espiritual y la cultura de género	25
4.5. La familia, el espacio doméstico y las actividades productivas	28
4.6. La relación de las mujeres con el bosque y la toma de decisiones	36
4.7. Participación de la mujer en la vida comunitaria	37
5. Reflexiones Finales	45
6. Bibliografía	47
Agradecimiento	51

Introducción

En este documento argumentamos que la participación de las mujeres mayangna y miskitu de seis comunidades indígenas del Caribe Norte de Nicaragua, en el manejo de los bosques no ha sido equitativa con respecto a los hombres, debido a la forma en que se establecen las relaciones de género en la familia y en la comunidad. Afirmamos que ellas se involucran en algunas actividades del bosque y tienen un rol activo en las actividades comunitarias, pero no se les toma en cuenta al momento de decidir sobre los bienes comunes. También cuestionamos la idea de la “dualidad armónica” que supuestamente existe en la cultura de hombres y mujeres indígenas, en tanto esa hipotética armonía esconde relaciones de inequidad y desigualdad.

Partimos del vínculo entre tres disciplinas que evolucionaron y se desarrollaron por separado: la antropología, la sociología y la ecología. Usamos conceptos y metodologías que nos conducen a un acercamiento entre la sociedad, la naturaleza y la cosmovisión. El documento es el resultado de un estudio que trata de entender cómo las personas (hombres y mujeres) y sus creencias se conjugan de un modo particular al interactuar con el bosque, en un proceso que termina excluyendo y no reconociendo a las mujeres en diversos procesos comunitarios, a partir de normas ancestrales hegemónicas que limitan y menoscaban la capacidad de las mujeres miskitu y mayangna para administrar de una manera integral su entorno natural, pues se les niegan los espacios de participación y toma de decisiones en actividades que conciernen al aprovechamiento forestal.

El cuaderno de investigación comprende los siguientes cinco aspectos:

Género desde la perspectiva miskitu y mayangna. Abordamos el género desde la concepción miskitu y mayangna, retomando el feminismo comunitario o indígena, el feminismo occidental y las experiencias vivenciales y prácticas de las mujeres miskitu y mayangna. El abordaje se hace dialogando las formas de entender los roles de hombres y mujeres. El bosque y la cosmovisión. Examinamos la vinculación entre la naturaleza y la cosmovisión de las personas, y cómo el bosque influye en la vida cotidiana de la población miskitu y mayangna.

La naturaleza y la mujer en la cosmovisión miskitu y mayangna. Intentamos estudiar y entender las dinámicas de las relaciones que ocurren dentro de los hogares en cuanto a reproducción biológica, socialización, unidad de consumo, unidad de producción e instancia de poder, para conocer y dar cuenta de los aspectos comunes o diferentes entre los dos

géneros. Se incluyen las actividades relacionadas con el bosque, espacio que las mujeres consideran un sitio espiritual de mucha importancia; no obstante, ellas quedan excluidas de los procesos de toma de decisiones.

El bosque como un espacio de interrelación entre la vida espiritual y la cultura de género. En esta sección se plantea esa vinculación concebida de las relaciones entre la vida del bosque y la vida de los seres humanos, un proceso de interacción marcado por las formas culturales de entender esa relación, la cual a su vez reproduce y afianza las normas sociales de género.

Participación de la mujer indígena en la vida comunitaria. Pretendemos demostrar que las mujeres miskitu y mayangna en la actualidad están más presentes en la vida comunitaria, y más visibles en el espacio público. Si bien ellas han estado vinculadas sobre todo a la esfera doméstica, gradualmente están incursionando en el espacio público comunal, por efecto de ciertas circunstancias históricas, sociales y económicas.

La importancia de este estudio radica en que trata de entender la complejidad de las relaciones entre mujeres y hombres al explorar su impacto y comprender los desafíos y obstáculos que enfrentan las mujeres para participar en las decisiones sobre el bosque. Otro aspecto central es que el estudio vincula la cosmovisión, el género y el bosque cuestionando visiones dominantes de algunos líderes indígenas sobre cómo son las relaciones de género en las comunidades indígenas; este aspecto se combina con la forma en que las comunidades mayangna y miskitu ven la naturaleza, su relación con ella y con un mundo espiritual que es inseparable de su identidad y de su entorno geográfico.

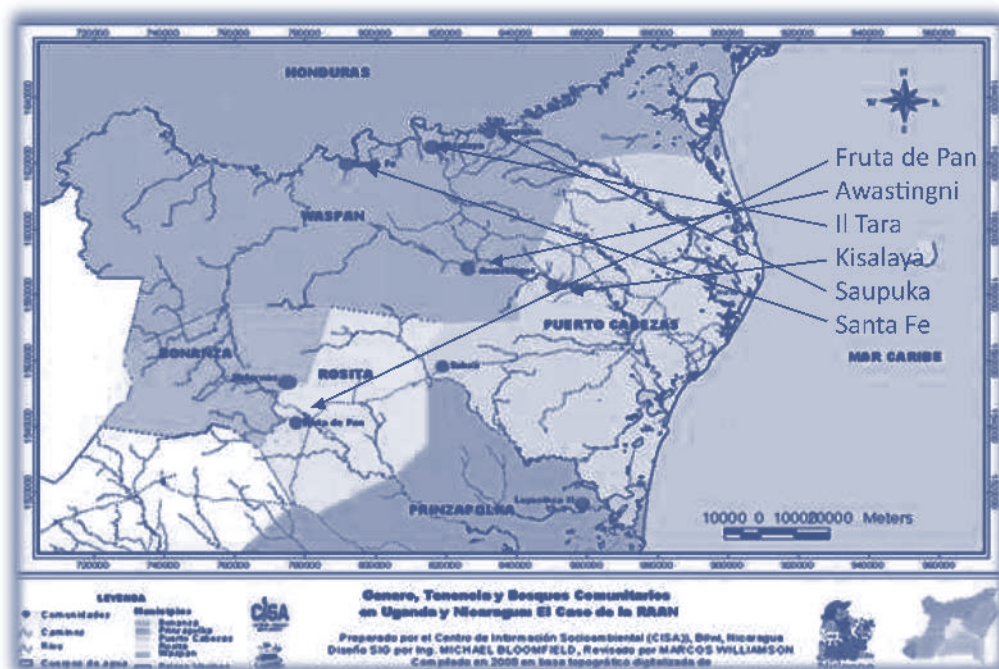




2. Métodos

El estudio se hizo a partir de la recopilación y sistematización de la experiencia de varios procesos investigativos realizados por un equipo técnico originario de Bilwi, quienes periódicamente efectúan actividades de investigación-acción-participativa, observación participante, entrevistas, monitoreo y evaluación para identificar los retos, limitaciones y prioridades que conciernen a la participación de mujeres y hombres en las actividades del bosque. En este proceso se utilizó la metodología *manejo adaptativo y colaborativo* (MAC, también conocida como ACM por sus siglas en inglés); esta metodología permitió a los investigadores e investigadoras facilitar la implementación de intervenciones específicas relacionadas con los bosques y desarrolladas por miembros de la comunidad, y al mismo tiempo, utilizar dichas intervenciones para fortalecer los derechos y el acceso de las mujeres a los bosques y para fortalecer su participación en la toma de decisiones.

El equipo de investigadoras e investigadores realizó estudios de casos en seis comunidades donde Nitlapan desarrolla acciones de acompañamiento para el empoderamiento y fortalecimiento de las mujeres miskitu y mayangna dentro de la organización comunal en las siguientes comunidades: Fruta de Pan, Awastingni, Il Tara, Kisalaya, Saupuka y Santa Fe. Estas comunidades están ubicadas en los siguientes territorios indígenas: Tuahka, Amasau, Twi Yahbra, Wangki Twi - Tasba Raya y Li Auhbra. Las comunidades están ubicadas en tres municipios: Waspam Río Coco, Puerto Cabezas y Rosita. (Ver mapa 1).

Mapa 1. Área donde se realizó la investigación

Esta investigación se desarrolló en varias etapas. El proceso MAC empezó en 2011 en nueve comunidades y terminó en 2015 con las seis comunidades antes mencionadas. En este período se procuró fortalecer el rol de mujeres en la organización comunitaria, entender la dinámica de género en el ámbito comunitario y reflexionar sobre el nivel de dependencia de las familias respecto de los recursos del bosque y el aporte de hombres y mujeres al hogar. Durante el proceso se organizaron talleres sobre roles de género, monitoreo y gobernanza comunitaria. La primera temática se facilitó en cinco comunidades y participaron 196 personas. En el primer proceso de evaluación de monitoreo participaron seis comunidades y un total de 151 personas. En el segundo proceso participaron cinco comunidades con presencia de 177 personas. El total global de participantes suma 524 personas. Se realizaron 55 entrevistas en seis comunidades. Se hizo observación de las actividades cotidianas en las comunidades, tratando de entender los roles de hombres y mujeres y se organizaron tres discusiones grupales entre el equipo de investigación y miembros del equipo asesor de Nitlapan.

La información acopiada en cada comunidad permitió elaborar una monografía, y el conjunto de información de todas las monografías se convirtió en la fuente empírica de este cuaderno de investigación. Durante la elaboración de este cuaderno se hizo revisión de estudios vinculados a los tres enfoques aquí contenidos: género, cosmovisión y bosque desde la perspectiva indígena.

3. Fundamentación Teórica: Género, Cosmovisión Y Bosque

3.1. Un acercamiento al concepto de género

La desigual distribución de los beneficios derivados del bosque entre los grupos sociales — por ejemplo, entre hombres y mujeres que participan en procesos comunitarios tales como las decisiones sobre los productos y servicios que genera el bosque— es una cuestión que ha despertado el interés de investigadores (Figueroa, 2003). Así, el enfoque en el género cobra importancia, pues intenta debatir, en primer lugar, el diferente grado de participación de uno y otro sexo en diversas actividades; en segundo lugar, el desigual acceso a los beneficios de la actividad forestal y a las decisiones sobre los bosques, y en tercer lugar, las formas en que las mujeres participan para superar las restricciones en el acceso a estos procesos.

Género es un término que se utiliza para enfatizar que las desigualdades entre los sexos no se explican por las diferencias anatómico-fisiológicas que los caracterizan, sino por la valoración desigual y el trato inequitativo que socialmente se les da a las mujeres y a los hombres. Género se refiere a la forma en que las sociedades determinan los roles, derechos y responsabilidades de hombres y mujeres (Aguilar, Castañeda & Salazar, 2002; ver también OIT, 2010). En este sentido, Riquer (1993) citada en Aguilar, Castañeda y Salazar (2002:35) afirma que género se refiere a las condiciones culturales, sociales, económicas y políticas en las que se basan determinadas normas, valores y patrones de conducta respecto a los sexos y su relación.

Por su parte, Aguilar (2000) explica que las relaciones de género son aquellas que se establecen entre mujeres y hombres. Estas se fundamentan en la forma en que una cultura y una sociedad determinada entienden lo que significa ser hombre o ser mujer. Estas relaciones permean todas las dimensiones de la vida cotidiana. Las relaciones de género se sustentan en normas, prácticas, símbolos y valores elaborados y moldeados socialmente. No son universales y cambian de una cultura a otra. Por tanto, en algunos lugares lo femenino y lo masculino puede entenderse de forma diferente (Aguilar, Castañeda & Salazar, 2002).

El género, entonces, en lugar de implicar oposición entre mujeres y varones, se orienta a conocer y determinar cuáles son las relaciones de poder en los vínculos familiares y comunales, así como a conceptualizar la función social de las mujeres a diferencia de la función de los hombres entre los pueblos indígenas (Salas, 2011; García, 1996).

3.2. La relación diferenciada de hombres y mujeres con el bosque

Desde la perspectiva del uso, acceso y control de los recursos naturales, al igual que otras áreas o bienes, el bosque se ve afectado por las relaciones de género que se establecen en una comunidad determinada. Es por esto que Aguilar (2000) dice que las mujeres y los hombres utilizan los recursos y se expresan en cuanto a su entorno ambiental de manera diferente. Por ejemplo, las comunidades situadas en territorios donde hay bosques latifoliados y pinares se dedican al aprovechamiento de la madera, pero también a las actividades agrícolas de autoconsumo. Las comunidades ubicadas en sitios donde hay suelos más fértiles para la producción, se dedican a las actividades agrícolas. Otras comunidades son reconocidas por la recolección de frutas silvestres, como el nancite, que es recogido por las mujeres con ayuda de sus niñas y niños, producto que luego venden para obtener ingresos.

La participación en la gestión ambiental también ocurre de forma diferente y está interrelacionada con la edad, la clase social y la cultura. En esta misma línea, Agarwal (1999) propone que las relaciones de género están formadas por estas prácticas e ideologías, y al mismo tiempo contribuyen a formarlas, en interacción con otras estructuras sociales jerárquicas, como la clase, la casta y la raza.

Un aporte significativo del debate sobre género en cuanto a la silvicultura para el desarrollo rural en comunidades rurales de Tailandia fue poner de relieve la importancia del poder de las mujeres en la toma de decisiones. La falta de comprensión de las relaciones de poder en contextos determinados por el género ha ocasionado que el control quede en manos de ciertos grupos de interés y que sea desigual la distribución de los costos y beneficios en la comunidad (Zorlu & Luttrell, 2006). Por otro lado, se pone de relieve la relación positiva entre las mujeres y el bosque a partir de la proximidad, los vínculos de respeto, la reproducción y la relación intuitiva de ellas con la naturaleza. Sin embargo, ocurre lo contrario cuando las mujeres padecen condiciones sociales de exclusión y extrema pobreza, situación que genera fisuras en la forma de concebir la armonía entre la mujer y el bosque.

Agarwal (1991) argumenta que a partir de esta interacción sociocultural se estructura la interacción de las personas con la naturaleza. Por su parte, Pascual y Herrero (2010) vinculan esta relación a partir de entender que la relación entre mujer y naturaleza se sustenta en una construcción social.

Leach (1992) citada en Zorlu y Luttrell (2006) tiene otro planteamiento al señalar los riesgos de concebir de una manera estrecha y estática los roles de la mujer en relación con la naturaleza. Esta autora resalta que la relación de las mujeres con su medioambiente —al igual que en el caso de los hombres— está determinada por procesos sociales y económicos específicos, y que sus intereses y oportunidades cambian por efecto de su relación con los hombres y entre sí.

Esta misma autora manifiesta que es necesario visibilizar la relación diferenciada que mujeres y hombres establecen con los recursos de la biodiversidad. Es esencial reconocer que mujeres y hombres tienen necesidades, intereses y aspiraciones particulares, y realizan aportes diferentes a la conservación y manejo sostenible de la biodiversidad. Vásquez (2013) afirma que el manejo de los recursos forestales ocurre de forma diferenciada según el género. El aprovechamiento maderable es una actividad de predominio masculino; los hombres se enfocan en la eficiencia de una especie para producir madera, mientras que las mujeres prefieren árboles de uso múltiple.

En esta misma línea, Gurung (2011), que estudia estos procesos desde las mujeres rurales de África, encuentra que los líderes comunales suelen desatender los intereses de las mujeres, y que es frecuente que a las representantes de las mujeres se les niegue el derecho a participar en la toma de decisiones.

Según explican Gurung (2011) y Vásquez (2013), se perciben similitudes entre las mujeres rurales de África y las mujeres mayangna y miskitu en su relación con el bosque, puesto que esta relación está determinada por procesos sociales y culturales que no reconocen la función y el valor de las actividades que desempeñan las mujeres.

Aguilar (2004) afirma que es esencial reconocer que mujeres y hombres tienen necesidades, intereses y aspiraciones particulares, y que realizan aportes diferentes a la conservación y manejo sostenible de la biodiversidad, así como también hay diferencias en sus formas de intervenir en las actividades del bosque.

3.3. Participación de las mujeres en las decisiones sobre el bosque

Aguilar, Castañeda y Salazar (2002) consideran que cuando se habla de participación es necesario definir qué se entiende por ello, pues suele entenderse que participar significa consultar, preguntar, decidir, manejar. Estos autores también consideran que la participación es un proceso social por medio del cual los integrantes de la población se agrupan en función de los intereses propios (clase, grupo y género, entre otros). Un elemento central de los procesos de participación son los mecanismos de toma de decisiones sobre la conservación, uso, manejo y control de los recursos naturales; no basta con integrarse en procesos colectivos, hay que ser partícipes, es decir, tener protagonismo en las decisiones y tener la posibilidad de transformar los hechos concretos (Zaldaña, 1999).

Aguilar (2002) afirma que la participación real de las mujeres significa expresar sus puntos de vista y tomar las decisiones que conciernen a sus vidas. Implica que sus necesidades e intereses deben ser contemplados en la definición de los objetivos de los proyectos y ser ellas tomadas en cuenta cuando se evalúa el impacto de las acciones desarrolladas. Antes, Olivera

(1991) había señalado que la participación política de la mujer debe concebirse en un sentido amplio, incluyendo toda actividad relacionada con el ejercicio del poder en la esfera de las relaciones sociales, tanto en lo público como en lo privado. Señala que, visto así, lo político abarca toda la existencia, todos los espacios institucionales en los que ocurren los procesos que niegan o afirman, que limitan o impulsan la participación de las mujeres en los procesos decisorios.

Esta conceptualización más amplia y más específica articula la incidencia de las mujeres en todos los aspectos y espacios de la vida con el poder, es decir, con la facultad de hacer o decidir, de opinar y actuar, de tener autoridad, de influir.

Williams (1992a) citado en Zorlu y Luttrell (2006) refiere que en África la participación de las mujeres en las actividades forestales tiene muchas restricciones, situación que incluye también su limitada intervención en las decisiones. Ello es resultado de las creencias, los tabúes culturales y el control de los hombres. Este mismo autor propone que las mujeres podrían ampliar su influencia y su poder en el bosque a través de un mayor acceso a los recursos y al control de los mismos. A ello habría que sumar los esfuerzos que deberían realizar los gobiernos para revisar el impacto de sus políticas y adaptar a las necesidades de las mujeres las políticas generales de desarrollo, educación y tenencia de la tierra.

Una situación similar puede verse en la Amazonía brasileña y en Nepal: los casos que presenta Vásquez (2013) muestran que las mujeres están excluidas de las decisiones sobre la comercialización de la madera, el uso de la tierra y su manejo, a pesar de ser propiedad colectiva que ambos sexos conocen y en la que ambos participan. El mismo texto citado por Vásquez refiere que en otros contextos se toma en cuenta a las mujeres en las decisiones sobre el bosque cuando los recursos forestales están degradados o luego de un conflicto. En la Costa Caribe nicaragüense observamos una situación similar en comunidades como Saupuka, Kisalaya, Awastingni y Fruta de Pan.





4. Mujeres y Hombres en la Visión Comunitaria

4.1. Contexto general

Según Frühling, González y Buvollen (2007) la Revolución Popular Sandinista llegó a la Costa Caribe sin la participación activa de costeños en la lucha de liberación contra la dinastía somocista. Es decir, este proceso llegó desde fuera y por esa razón, argumentan los autores, el Frente Sandinista desconocía las particularidades étnico-culturales e históricas de la región y de su población, por lo que en el análisis de la realidad local prevaleció la visión clasista.

El Estado nicaragüense, luego del período de la incorporación (1894), dejó la gestión estatal de la región en manos de las compañías transnacionales. Con la Revolución de 1979 el Estado se visibiliza e impone su presencia a través de cuadros sandinistas originarios del Pacífico quienes reprodujeron su visión de nación excluyente, racista y clasista. De esta manera se agudizó la desconfianza histórica que ha existido entre la población caribeña y el Estado nicaragüense.

Estas condiciones derivadas de la fase inicial del proceso revolucionario recrudecieron las contradicciones entre el Gobierno y la población miskitu, principalmente, y concluyeron en conflicto armado. Una estrategia para paliar el conflicto fue la firma de los acuerdos de paz y la creación de un régimen sociopolítico de autonomía para la población costeña.

Durante la etapa de conflicto armado contrarrevolucionario (1979-1989), la participación activa de los hombres miskitu en la guerra influyó para que nuevamente¹ las mujeres asumieran un papel protagónico en la comunidad y en la familia. Finalmente, según García Gallardo (2000), con la desmovilización de los grupos armados en 1990, las mujeres vuelven a asumir un rol menos relevante en las actividades comunitarias y en el seno de las familias.

1 En el pasado, los hombres indígenas que trabajaban en las empresas extranjeras a través de la economía de enclave dejaban a sus familias en sus comunidades de origen, por lo que durante periodos prolongados las mujeres y los ancianos tuvieron que ocuparse de las actividades de producción y reproducción (Helms, 1976; García, 2000; García, 2006). Más adelante, en el desarrollo de la reflexión, se expone este contenido con mayores detalles.

En 1990, al finalizar la guerra e instalarse los gobiernos autónomos a través del sistema de autonomía regional multiétnica, se reconocen de manera oficial las demandas históricas de la población indígena y afrodescendiente y este reconocimiento se oficializa con la instalación del Parlamento regional. Luego de la demanda contra el Estado de Nicaragua por violentar derechos territoriales de una comunidad mayangna (Awastingni), se aprueba una ley que otorga derechos para la demarcación y titulación de los territorios indígenas, la ley 445, que estipula cinco etapas para la demarcación y titulación de las tierras (Larson & Mendoza-Lewis 2012). A la fecha se han concluido cuatro de las cinco etapas, pero se ha incumplido la quinta, que es el saneamiento territorial.

En los últimos años, muchos territorios indígenas se han visto invadidos por terceros (colonos) que incrementan el daño al bosque, lo que ha ocasionado una ola de hechos violentos, además de presión e inestabilidad en estas áreas; los indígenas han empezado a hacerse justicia por su propia mano, pues a la fecha el Estado no ha implementado una forma efectiva de prevenir estas intrusiones, debido a que no están claros los mecanismos de aplicación para esta quinta etapa. Por el contrario, se ha creado más confusión entre las instancias competentes en cuanto al conocimiento y resolución de estos conflictos (Larson et al. 2016; Larson & Soto 2012). La inseguridad y la violencia ocasionadas por la confrontación étnica sobre la tierra han agudizado la inestabilidad y profundizado las brechas de género en la gestión del desarrollo en los territorios y comunidades.

4.2. Género desde la perspectiva miskitu y mayangna

En esta sección se aborda el tema de género desde la concepción miskitu y mayangna retomando el feminismo comunitario o indígena, el feminismo occidental y las experiencias vivenciales y prácticas de las mujeres miskitu y mayangna. El abordaje se hace dialogando las formas de entender los roles de hombres y mujeres. Antes es preciso señalar que el pueblo miskitu difiere del mayangna (también denominado sumu) en su historia, su lengua y varios aspectos culturales, pero a la vez comparten la misma religión y muchos elementos de la cosmovisión indígena. Los miskitu, durante el periodo de la colonización inglesa en el Caribe, se erigieron como el grupo dominante sobre los mayangna, que terminaron siendo desplazados de su territorio, obligados a ser bilingües (miskitu-mayangna) y convertidos al cristianismo mediante la Iglesia morava (Pérez, 2002). Los mayangna se caracterizan por ser más conservadores: han procurado conservar la pureza de su raza y se consideran pacifistas.

Para entender la visión de género según la conciben hombres y mujeres miskitu y mayangna, se hicieron consultas en seis comunidades sobre el concepto de género, talleres implementados con la colaboración de facilitadores de las instituciones Wangki Tangni y Masangni, y asimismo, mediante entrevistas directas con líderes de las comunidades, hombres y mujeres.

Como resultado de este proceso decimos que el término género se asocia a las diferencias biológicas, a los rasgos y características físicas que definen lo femenino y masculino, visto desde el ámbito comunitario.

Un ritual que explica el entendimiento del género desde la óptica biológica ocurre con el nacimiento de un niño o niña. Generalmente las parteras vinculan el sexo con las labores o roles que desempeñan hombres y mujeres. Por ejemplo: al nacer un niño la partera exclama: "Nació un cazador"; si es una niña dice: "Nació una cocinera". Otra forma de determinar el futuro rol de una recién nacida consiste en decir: "Al menos con esta tengo asegurado mi cafecito en el futuro". Según Lagarde (1996), en este ritual la voz de la partera inaugura el género a partir del sexo del recién nacido o la recién nacida, conforme a designaciones culturales y al contexto que marca la vida de una persona.

En la cultura miskitu y mayangna los beneficios derivados del nacimiento de una niña se asumen como un aporte económico importante. Por ejemplo, en las relaciones de noviazgo y de pareja, es habitual que los hombres ofrezcan objetos materiales, alimentos y hasta dinero por tener relaciones sexuales, o que las mujeres pidan o acepten dinero en efectivo de sus novios o parejas. Este pago se conoce como "*mairin mana*" o "*tnata mana*"². Esta relación no es percibida por la población como un acto de prostitución ni de venta de sus hijas, al contrario, se considera como una contribución y una práctica de reciprocidad, un "dar y recibir" (Herlihy, 2006).

El feminismo comunitario o indígena, según Cabnal (2010) es una recreación y creación de pensamiento político ideológico feminista y cosmogónico, que ha surgido para reinterpretar las realidades de la vida histórica y cotidiana de las mujeres en el mundo indígena. Este concepto hace un llamado a repensar la historia y la cotidianidad en que viven las mujeres indígenas desde sus territorios históricos, sus cuerpos y su relación con la tierra.

Claudia García (1996) estudiosa del tema de las mujeres indígenas, aborda la perspectiva de género remarcando la importancia social del rol tradicional de las mujeres en ciertas sociedades y en determinados momentos históricos, conforme a su condición de reproductoras y encargadas de la socialización, como ocurre entre el pueblo miskitu.

Para comprender las relaciones sociales entre hombres y mujeres en la sociedad miskitu, el enfoque de género que propone García (1996) se distancia de otras perspectivas occidentales que ubican al hombre como la figura principal y relegan a la mujer a un segundo plano como sujeto pasivo debido a su función reproductora, desde una visión negativa.

2 Mairin mana significa literalmente "el precio de las mujeres"; tnata mana es literalmente "el precio de la nalga".

Para entender cómo funcionan las relaciones de género en las comunidades, García (1996) explica que por lo general el hombre miskitu suele ausentarse por largos periodos de su casa y de la comunidad, por lo que las mujeres asumen el papel de proveedoras y cuidadoras de la familia. Este protagonismo de las mujeres vuelve al segundo plano al regresar los hombres a las comunidades, luego que las empresas madereras y bananeras se retiraron de la región; es decir, los hombres vuelven a asumir el rol de protectores y proveedores de la familia. Esto mismo ocurrió durante el conflicto armado de los años ochenta, cuando los hombres miskitu participaron en movimientos de oposición al gobierno sandinista.

Es posible que el hecho de salir y tener contacto con el mundo externo otorgue a los hombres una posición de influencia en el ámbito del dominio masculino, mientras que las actividades del ámbito femenino carecen de prestigio social.

Por su parte, Herlihy (2006) identificó una forma particular en que se expresan las relaciones de género en comunidades miskitu de Honduras; las señala como relaciones contradictorias de género y poder en las que los hombres mantienen su autoridad como proveedores de la familia, mientras que las mujeres han logrado ocupar posiciones de poder en los grupos matrilocales a base de desarrollar estrategias para controlar los sueldos de los hombres mediante magia sexual (pociones que elaboran con hojas, semillas y raíces del bosque).

Muchos son los conceptos implantados desde fuera por agencias externas y movimientos de mujeres urbanos que no toman en cuenta las perspectivas y las vivencias de las mujeres comunitarias, pues sus experiencias son específicas de su contexto y de su ser mujeres en su cultura y en su condición social respecto de los hombres.

Hombres y mujeres comunitarios miskitu y mayangna comparten sus voces dimensionando su ser mujer y su ser hombre desde sus vivencias:

Desde que fui creciendo me di cuenta que soy mujer por la ropa que usaba, los cambios que observaba en mi cuerpo, cómo mis pechos crecían. Así también el trabajo que realizaba era diferente al de los varones. También la forma de pensar era distinta. (Mujer miskitu, febrero 2014).

Otro comunitario comparte su entendimiento de su ser hombre mayangna: "Es tener una ley dentro de la familia y garantizar las necesidades básicas dentro del hogar y vivir en la vida cristiana" (Hombre mayangna, febrero 2014).

En estas ideas que expresan hombres y mujeres mayangna y miskitu se evidencian diferencias significativas sobre la forma en que perciben su rol, el énfasis de las mujeres se vincula a su condición biológica, ligada a su papel social; rescatan la parte subjetiva, que es su actitud de priorizar las necesidades familiares, y sus relaciones como mujeres con respecto a los

otros: marido, hijos/hijas, padres/madres, así como sus obligaciones colectivas (reuniones de la escuela, trabajo en la iglesia).

A continuación se presenta la forma en que las mujeres miskitu y mayangna perciben su rol dentro de sus casas y en la comunidad:

Yo me di cuenta de mi trabajo como mujer desde muy joven. A los seis años tuve que jalar agua, lavar trastes, mantener la casa limpia. Ya cuando estaba más grandecita me tocó cocinar para la familia. Ya con más años tuve hijos y me tocó cuidar a mis hijos. También trabajé en el monte. El trabajo de la mujer es bastante. (Mujer miskitu de Saupuka, entrevista, febrero 2014).

A las mujeres mayangna les corresponde asumir casi los mismos roles: "Cuando las muchachas ya tienen edad, se encargan de lavar la ropa, barren las casas, jalar agua, ayudan a la mamá en otros trabajos de la casa. También deben trabajar como consejeras de sus hijos". (Mujer mayangna de Fruta de Pan, entrevista, febrero 2014).

Hay similitudes entre las comunidades miskitu y mayangna. Una joven comunitaria comenta sobre su comunidad "En el hogar las jóvenes mujeres ayudan (en) los quehaceres de la casa y los varones limpian el patio, rajan leña, ir al monte" (Mujer de Itara, entrevista, febrero 2014).

Es relevante que las voces de los hombres asocien el concepto de género con normas religiosas, y en particular con el hecho de autodenominarse cristianos. Un cristiano es, según la visión de la comunidad, alguien que comulga y tiene compromisos con la Iglesia. Desde la ética comunitaria, ser cristiano significa respeto, poder y prestigio. Para los hombres, lo que les hace identificarse con las normas cristianas desde su rol de hombres es precisamente el poder que la Iglesia les otorga.

Por el contrario, para las mujeres y desde la escritura bíblica se reafirma el patriarcado y se asumen mensajes bíblicos que refuerzan su subordinación, a partir de la narración que dice que las mujeres surgen de la costilla del hombre.

En nuestra visita de campo pudimos ver que las mujeres se involucran activamente en las actividades de la iglesia que contribuyen al bienestar colectivo y estructural. El trabajo cotidiano y visible es femenino debido a su significado: realizar una labor de la iglesia genera compromisos con Dios y con la comunidad, es dar, es servir. Y a ojos de los hombres y las mujeres de la comunidad esa labor es positiva. En ese sentido, las mujeres se ocupan de elaborar productos, hornear, preparar alimentos, limpiar, cuidar. Los hombres, que no siempre son muchos, se dedican a rajar leña, destazar cerdos, encender el fogón, pelar cocos, acarrear agua, traer bastimento y leña de las fincas para donar a la iglesia, y también dirigen. (Notas de campo, 2015).

Para los hombres mayangna su rol es “Trabajar en el campo para realizar mis siembras, buscar leña, cazar animales silvestres, participar en las reuniones. También uno de nuestros trabajos es vivir en la vida cristiana”. (Hombre mayangna, entrevista, abril 2014). Este rol sitúa a los hombres en una posición de poder y prestigio frente a la familia y la comunidad, pues la familia depende del proveedor para sobrevivir. Los hombres tienen incluso la posibilidad de manipular esta dependencia y subordinación para mantener el control sobre toda la familia.

Los hombres miskitu, por su parte, señalan que “nosotros como hombres debemos saber tomar decisiones. Después nos toca el trabajo de campo, rajar leña, salgo a montar, construir casas, cría de animales; y también nos toca participar en las reuniones”. (Hombre miskitu de Kisalaya, entrevista, febrero 2014).

Lamas (1996) comenta que es evidente que la biología por sí sola no determina las características de género. No es lo mismo el sexo biológico que la identidad asignada o adquirida; en cada cultura cambia lo que se considera femenino o masculino. La división por género basada en la anatomía supone además formas determinadas —que suelen ser conceptualizadas como complementarias y excluyentes— de sentir, de actuar, de ser. Es por eso que Lamas recalca que el rol de género se configura a través del conjunto de normas y prescripciones que dictan la sociedad y la cultura sobre el comportamiento femenino o masculino, aunque hay variantes en cuanto a la cultura, la clase social, el grupo étnico y hasta el nivel generacional de las personas.

A partir del argumento de Lamas (1996) se enuncia un ejemplo práctico de cómo se expresan las diferencias en las relaciones de género entre las personas de un mismo pueblo (miskitu de Honduras y miskitu de Nicaragua). Lo identificaron Herlihy (2006) y García (1996) quienes encuentran que las mujeres de Río Coco en Nicaragua mantienen un rol pasivo y subordinado como reproductoras y encargadas de la socialización de los hijos, mientras que Herlihy (2006) argumenta que las mujeres miskitu de Honduras ocupan posiciones de poder a base de desarrollar mecanismos para controlar los sueldos de los hombres mediante pocimas supuestamente mágicas. Este control también se manifiesta en la capacidad de las miskitu de controlar sus propias vidas al margen del deseo de los hombres, puesto que usan las pociones mágicas para atraerlos cuando ellas quieren, pero las usan igualmente para rechazar a los hombres cuando ellas quieren. Esta habilidad de algunas mujeres miskitu revela su poder sobre su pareja masculina, y no su subordinación a él por razones afectivas.

Este ejemplo presenta las formas diversas en que las mujeres mayangna y miskitu han construido o identifican el concepto de género, a partir de las prácticas tradicionales de su cultura ligadas al contexto externo que ha generado cambios o modificaciones en la construcción de su ser mujer.

En una de las comunidades estudiadas, cuando las mujeres presentan alguna demanda ante el *wihta* o juez comunal, ellas negocian a lo interno y prometen pagos especiales al *wihta* (sostener relaciones sexuales) y así ellas logran ganar las demandas o los conflictos entre vecinos. (Entrevista al *wihta* de la comunidad). Esto demuestra que ellas, en su rol subordinado, logran obtener beneficios negociando la sexualidad.

4.3. La naturaleza y la mujer en la cosmovisión miskitu y mayangna

La cosmovisión y las tradiciones de los pueblos mayangna y miskitu vinculan la espiritualidad y la sacralidad con la naturaleza (Jamieson, 2009), y a esta con las mujeres. Las mujeres pueden influir positiva o negativamente en la naturaleza. Por ejemplo, cuando en las comunidades mayangna notan gusanos en los cultivos de yuca hacen que una mujer embarazada haga un recorrido en forma de cruz por el cultivo, porque así se elimina la plaga. No obstante, como señala Pérez (2002) la vinculación de la mujer con la naturaleza no siempre se percibe desde una óptica positiva. Las características biológicas de las mujeres, particularmente su ciclo menstrual y el embarazo, son objeto de múltiples significaciones, pues pueden debilitar la fuerza física de los hombres, afectar los cultivos o verse afectadas por la *liwa* (sirena) al pasar por los ríos.

Para las culturas indígenas, ser parte de la naturaleza en que se vive es un hecho que marca el conocimiento y la cultura. No hay ruptura ni separación entre el ser humano y el entorno natural, ambos forman parte de un solo mundo. No obstante, esta relación está marcada por una visión de subordinación de las mujeres a los hombres (Pascual & Herrero, 2010). Estas autoras mencionan que la subordinación de las mujeres a los hombres y la explotación de la naturaleza son dos caras de una misma moneda y responden a una lógica común: la lógica de la dominación patriarcal y la supeditación de la vida a la obtención de beneficios.

La naturaleza está directamente ligada a la cosmovisión de las personas e influye en cada momento de sus vidas, a la vez que la naturaleza se modifica en la vida cotidiana. Un ejemplo clásico es la influencia de la luna en la vida de las personas y las plantas. Las curanderas no tocan enfermos ni cortan hierbas durante la luna nueva, porque la luna nueva suele coincidir con su período menstrual. Una herida o una picadura de serpiente se infectan con mayor facilidad en la luna nueva. La luna influye también en los partos (Cox, 2003).

4.4. El bosque: espacio de interrelación entre la vida espiritual y la cultura de género

Pérez (2002), estudiosa de la cosmogonía indígena, explica que la visión miskitu y mayangna del mundo reconoce dos esferas: el bosque natural y la cultura. Los límites de estas esferas

están delimitados por la ocupación espacial que hace la gente de su entorno ambiental y por las clasificaciones culturales. **La esfera natural**, compuesta por el entorno ambiental ubicado fuera del control humano, está dividida en cuatro espacios: el bosque tropical, la sabana de pinos, las fuentes de agua y el cielo. Estos espacios son concebidos como una entidad completa, con su propia vida animal, vegetal y espiritual. Muchos espíritus poderosos habitan estos espacios, pero los miskitu y mayangna reconocen un amo espiritual para cada uno. Estos seres son guardianes de los recursos de su zona ecológica, encargados de protegerlos para que los seres humanos no cometan abusos (Pérez, 2002).

La misma autora identifica que el cielo es la morada del amo espiritual más poderoso de la naturaleza, *Alwani* (el trueno). Las fuentes de agua están bajo la tutela de *Liwa* (la sirena). Los bosques y la sabana no tienen un solo amo espiritual, sino que están bajo el cuidado de varios espíritus, los *unta dukia* (gente del bosque) y los *duhindo* (gente de la sabana). La cosmología miskitu y mayangna incluye otros seres espirituales, por ejemplo: cada animal, planta, tipo de agua, piedra, o cualquier otro objeto natural puede ser facultado por una fuerza espiritual que tiene dentro.

La esfera de la cultura está asociada con los espacios habitados por los seres humanos, así como con toda práctica que hace posible la reproducción humana, física y social, lo que incluye los roles de género. En la vida de mujeres y hombres el bosque tiene un valor material y espiritual incalculable, pues suministra todo lo necesario para la vida: agua, alimento, medicina, madera para construir viviendas y transportes (cayucos, botes, *batu*); los ríos son medio para el transporte acuático; el bosque aporta la fuente de energía para cocinar los alimentos; pero sobre todo, da la oportunidad de desarrollar una cosmovisión particular sobre la relación de los humanos con este hábitat natural (López, Marchena & Pikitle, 2014).

En los estudios de casos que hizo Nitlapan (López, Marchena & Pikitle: 2014) sobre las seis comunidades miskitu y mayangna se señala que la forma de entender el hábitat natural condiciona las relaciones de género que terminan imponiendo prácticas para las mujeres. Por ejemplo, cuando ellas se encuentran en su periodo de menstruación no deben entrar al bosque porque se supone que atraen espíritus negativos y pueden enfermarse. Lo mismo se dice de su presencia en algunos sembradíos: si las mujeres están menstruando se afecta la floración, “se caen las flores”; y si se trata de tubérculos, “se pudren”.

Al menstruar las mujeres se convierten en la personificación del *poder caliente*, demasiado fuerte para las personas frías (Pérez, 2002). Según nuestras observaciones de campo, la reclusión y la abstinencia de cocinar y de usar utensilios son medidas de precaución para evitar que los niños y los hombres se enfermen por haber tenido contacto con las mujeres y con los utensilios propios de sus tareas de género. Se conoce que en épocas pasadas las mujeres menstruantes quedaban recluidas en chozas asignadas para ellas (ver Conzemius, 1984).

Otro ejemplo son las mujeres embarazadas. Se considera que tienen la *mirada fuerte*, y que emiten *dos pulsos* (doble latido). Los pulsos simbolizan la vida humana y, por tanto, son símbolos culturales. Entre las mujeres miskitu y mayangna se entiende que sus dos pulsos tienen un sonido muy fuerte, que molesta a los animales silvestres. Esto las pone en peligro cuando entran al bosque, pues se afecta la esencia espiritual de las plantas y los animales que habitan en el bosque.

Por otra parte, los miskitu creían que el cuerpo de una mujer que ha dado a luz permanecía cubierto de sangre durante tres años, y que los espíritus tomaban represalias contra las personas que huelen a sangre. También creían que las mujeres quedaban enfermas o débiles durante dos meses y medio después del parto, por lo que tenían una naturaleza más fría. El estudio de Pérez (2002) indica que desde una perspectiva de la cultura, estas prácticas podrían ser parte de una estrategia para dominar a las mujeres.

El cuerpo humano se conceptúa como un espacio simbólico, localizado en la esfera de la cultura (ibíd.). Así, la temperatura caliente, los olores y los sonidos fuertes son rasgos distintivos de la esfera cultural. Las personas, los fluidos corporales, las plantas, los animales domésticos, las casas y otros elementos culturales son *esencia caliente* (Pérez, 2002). El siguiente cuadro muestra los rasgos distintivos de la geografía mítica de los miskitu y los mayangna.

ESFERAS	NATURALEZA	CULTURA	ESPACIO LIMINAL: ALMAS/SUEÑOS
Espacios	<ul style="list-style-type: none"> - Cielo - Fuentes de agua - Bosque tropical - Sabana de pinos 	<ul style="list-style-type: none"> - Casa - Comunidad - Finca/isla - Cuerpo humano 	<ul style="list-style-type: none"> - Comunidad - Casa - Cementerio - Sueños - Cielo (sentido místico)
Habitantes / representantes simbólicos	<ul style="list-style-type: none"> - Espíritus/dueños - Cielo: alwani - Agua: liwa - Bosque: unta dukia - Sabana: duhindo - Plantas y animales silvestres 	<ul style="list-style-type: none"> - Humanos - Fluidos corporales (menstruación, semen) - Plantas y animales domesticados - Objetos producidos y usados por los humanos 	Alma: <ul style="list-style-type: none"> - Isigni - Bakul - Alma

Fuente: Pérez Chiriboga (2002).

Según Pérez, (2002) el comportamiento y relación con los espíritus se basa en tres principios elementales: 1) que los amos espirituales controlan los recursos naturales (particularmente la vida silvestre) y castigan cualquier acción humana indeseable; 2) que los espíritus disfrutan la compañía de los humanos y buscan el contacto con ellos; 3) que los espíritus no pueden

tolerar la esencia humana caliente, así que toman represalias cuando ocurre un contacto caliente.

Estos principios revelan que la coexistencia de las esferas de la cultura y la naturaleza es problemática. La negociación entre estas dos esferas es una actividad cotidiana en la vida miskitu y mayangna. Es por esto que bajo esta premisa se ha concebido una cantidad significativa de normas sociales. Por ejemplo, una rigurosa medida ancestral que se aplicaba a los hombres era que cuando salían de cacería tenían prohibidas las relaciones sexuales; esta prohibición, igual que las que conciernen a las mujeres, han ido perdiendo vigencia. (Observación de campo, 2015).

Estos ejemplos muestran la forma en que se naturaliza la exclusión de género y la opresión de las mujeres indígenas desde la cultura; es una complementariedad jerárquica en la que los hombres aparecen privilegiados y las mujeres subordinadas. Algunas prácticas culturales vinculadas a las mujeres, a los espacios de la naturaleza y al cuerpo de las mujeres se consideran principios o valores de la cosmovisión, y se convierten en normas internas que se establecen como un “deber ser”, lo que refuerza las inequidades entre mujeres y hombres miskitu y mayangna en los ámbitos de la familia, el trabajo en el bosque y la comunidad.

En el siguiente acápite presentamos la interrelación entre la familia, el espacio doméstico y el cultivo de alimentos para consumo familiar. Para este cultivo, que se hace en el bosque, se emplean técnicas ancestrales: agricultura migratoria con espeque bajo el sistema de tumba, roza y quema; no se labran surcos, y el manejo de la maleza es escaso.

4.5. *La familia, el espacio doméstico y las actividades productivas*

En cuanto a la participación de la mujer indígena en varios momentos históricos, diversos autores (Helms, 1971; Frühling, González & Buvollen, 2007) cuentan que durante los primeros contactos con otros pueblos y culturas, la agricultura era tradicionalmente un trabajo de mujeres. Esta división del trabajo demostró ser enormemente apta para las condiciones que trajo la cultura de contacto, pues los hombres miskitu, exentos del trabajo sedentario de la horticultura, quedaban en libertad para merodear por la costa cazando, pescando y haciendo contactos que les permitían obtener los medios para comprar artículos de manufactura extranjera, como son los aperos de labranza. Durante el período 1894–1920, que tuvo como hito fundamental la economía de enclave, hubo bonanza económica, los hombres dejaban el pueblo para trabajar en las compañías. Los ancianos y las mujeres se quedaban para ocuparse de las tareas agrícolas. En los años 60, al irse las grandes compañías transnacionales, los empleados regresaron a sus pueblos y se pusieron a trabajar en la agricultura a la par de las mujeres. En la actualidad se observan cambios en la ruralidad: hombres y mujeres colaboran en las actividades productivas, aunque cada género tiene definidos sus roles en este proceso.

4.5.1. Roles familiares en las actividades domésticas

Es necesario valorar los roles en su dimensión más amplia para entender cómo se generan las relaciones entre hombres y mujeres en cada ámbito. Para conocer y entender las dinámicas de las relaciones en los hogares en materia de reproducción biológica, socialización, unidad de consumo, producción e instancias de poder, primero tenemos que definir qué entendemos por “familia”, “espacios domésticos” y “actividades productivas”. Esto contribuirá a establecer las diferencias y coincidencias en los roles de género. Interesa resaltar aquí las particularidades de las familias mayangna y miskitu en cuanto a los roles que se manifiestan en el hogar (Helms, 1976; García, 1996; Von Houwald, 2003).

Los espacios valorados como “propios” de las mujeres conciernen a la función social que ellas cumplen. El principal espacio es el hogar, donde se desempeñan como madres, esposas e hijas, funciones fundamentales en la reproducción biológica y social de su grupo parental (Pikitle, 2014; Marchena, 2014). Si bien su rol comprende labores de cuidado, entre los pueblos miskitu y mayangna las mujeres garantizan la reproducción social del grupo en términos culturales, pues son las que permanecen más tiempo con sus hijos y con los ancianos y son las encargadas de transmitir e inculcar la cultura de sus pueblos (García, 1996). También los hombres participan en el proceso de transmitir e inculcar la cultura, enseñando el arte de la caza, la pesca y las actividades productivas.

En la actualidad se observan cambios en los roles de género entre los pueblos miskitu y mayangna, provocados por la globalización, la inseguridad alimentaria, los conflictos sociales, las transferencias tecnológicas, la promoción de los derechos de las mujeres, el impulso y adecuación del marco jurídico del Estado nicaragüense.

La definición desde el contexto europeo indica que la familia es la unidad entre madre, padre, hijos e hijas. Desde la visión de la Nicaragua no caribeña la familia puede ser nuclear (padre, madre, hijos e hijas) o extendida (madre, padre, hijos, e hijas, abuelas y abuelos, tíos, nietos; también puede incluir a los hijos e hijas que los progenitores han tenido con parejas anteriores). En ambos casos, se trata de relaciones basadas en la consanguinidad.

Para las comunidades miskitu y mayangna el concepto de familia se ha ido incorporando en el proceso de transculturización con otros grupos.

El término familia no se usaba, se hablaba de “comunidad”, no de “familia”, e implicaba que cualquier miembro de la comunidad podía integrarse al hogar como hijo o hija, sin importar el lazo de consanguinidad. El significado de comunidad tenía el carácter de “hermandad” o “*latuan laka*” que significa “amor al prójimo”, en concordancia con la ideología promovida desde la religión cristiana. Sin embargo, como parte de esa transculturización, hoy en día ya no se habla de comunidad con el mismo sentido de antes, sino de familia, definida por las

relaciones de parentesco desde la condición de madre y padre, es decir, en un hogar viven una, dos o más familias del mismo parentesco formado por padre, madre, abuelo, abuela, primos, hermanos, sobrinos, nietos, tíos, etc. En este sentido, la familia indígena se asemeja bastante a la noción de familia extendida que se conoce en el resto del país.

En el pasado, Conzemius (1984) refiere la existencia de la “casa multifamiliar”, espacio que congregaba a varias familias pequeñas emparentadas entre sí. Con la llegada de la Iglesia morava en 1847³, los misioneros moravos alemanes iniciaron su trabajo evangélico en Bluefields, desarrollando sus actividades con los grupos étnicos en la Costa Caribe nicaragüense, donde crearon y fomentaron la casa “unifamiliar” que solamente albergaba a una familia pequeña (tipo nuclear). Al respecto, Von Houwald (2003) señala que este tipo de viviendas era extraña para los mayangna.

A partir de lo que señalan los estudios de Peter (2007) y Von Houwald (2003) se puede afirmar que entre los mayangna y los miskitu ha ocurrido una reconfiguración de la familia: se ha pasado de una familia extendida que convivía en un mismo espacio, a familias nucleares que habitan cada cual en su vivienda, aunque en un mismo solar familiar de la madre/padre de la mujer, por lo que son asentamientos matrilocales.

Así pues, la constitución de las familias mayangna y miskitu ha evolucionado sobre todo por influencia externa, de modo que la forma predominante de estructura familiar es la familia nuclear. Sin embargo, según afirman ambos autores, la relevancia de la familia se mantiene en tanto convivan en el mismo espacio y funcionen cooperativamente en términos sociales y económicos. En la formalidad estas son familias nucleares, pero en términos culturales — suministro de cuidados, apoyo económico, colaboración en las actividades productivas— prevalece aún la familia extendida, que va modificándose paulatinamente.

Por otro lado, desde la cultura se construyen otros tipos de relaciones sociales que se vuelven obligaciones parentales, es decir, no solamente surgen por filiación con sanguínea o biológica, sino, que se es familia también por razones culturales. En las comunidades miskitu y mayangna estos lazos familiares se denominan “*wirah kalahna*” en mayangna y “*ai muhni takan*” en miskitu, en ambos casos significa “hermanos políticos”.

Como señalamos antes, la comunidad como conglomerado social poseía en el pasado mayor peso que las unidades pequeñas entendidas como la familia nuclear. En este sentido, la comunidad participaba ampliamente en muchas actividades que correspondían a la familia. Por ejemplo: desde el más pequeño hasta el más anciano colaboraban en la preparación de la tierra, en la siembra, en la cosecha, en tejer palma para techar la casa. No obstante, este rol comunitario ha ido menguando a medida que aumenta el rol de la familia en actividades concentradas en los núcleos pequeños, donde participan los abuelos e incluso la madre.

Estos cambios indican que el principio de la colectividad indígena visto desde la comunidad está en transformación, aunque esta colectividad queda reducida al ámbito de la familia.

Otros valores sociales como la solidaridad y el trabajo colectivo (*pana pana o tingni laihni*), que prevalecían entre los mayangna y los miskitu, se han reducido al ámbito doméstico de la familia nuclear y en algunos casos a la familia extendida cuando los primos y sobrinos colaboran, particularmente cuando las madres no tienen pareja.

Para entender estas formas de relaciones entre mujeres y hombres acudimos al artículo de Fernández Pérez (2011) donde cita a Lamas al plantear que el género es una construcción simbólica que reglamenta y condiciona la conducta objetiva y subjetiva de las personas; es decir, mediante el proceso de constitución del género la sociedad fabrica las ideas de lo que deben ser y hacer los hombres y las mujeres y lo que consideran que es propio de cada sexo. Esta investigadora incluye también a Lagarde, quien define el género como una categoría bio-socio-psico-econo-político-cultural.

Ortega y sus colegas (2005) en su estudio sobre masculinidad y factores socioculturales asociados al comportamiento de los hombres en cuatro países de Centroamérica, argumentan que la familia es la institución donde ocurre la primera socialización de los individuos. Es allí donde los niños aprenden a ser masculinos, adultos, maridos y padres, y las niñas aprenden a ser femeninas, adultas, esposas y madres; así se entiende la familia en Nicaragua y en el resto de la región. Nitlapan (2009) a través de una sistematización sobre género en la Región Autónoma Costa Caribe Norte, corrobora que la definición de las relaciones de equidad o inequidad entre hombres y mujeres en la sociedad nicaragüense tiene lugar en los procesos de socialización inicial que viven niños y niñas en sus familias, y que muchas de estas relaciones son reflejo de un patrón social inherente a cada cultura.

De manera que la división sexual del trabajo tal como se establece en los hogares es el pilar sobre el cual se edifica el sistema patriarcal, se asignan las tareas y conductas permitidas para hombres o para mujeres, y se hace una valoración desigual de los géneros que influye en los problemas que aquejan a hombres y mujeres en su manera de vivir el rol asignado (Castillo & Centeno, 2005, citado por Mairena, 2009). Esta división del trabajo también es específica de cada cultura, según la situación geográfica de la comunidad, la situación económica de la familia y su acceso a recursos para la producción y reproducción (Aguilar, 2002).

Conforme a estos fundamentos teóricos y según las observaciones realizadas en los estudios de caso de seis comunidades realizados por (López, Marchena y Pikitle 2014), en la cultura mayangna y miskitu la división del trabajo entre los géneros no está exenta de estos roles. Si relacionamos los hallazgos de este estudio con las descripciones etnográficas que encontró Helms (1976) en su estudio de la comunidad de Asang, las mujeres miskitu y mayangna aún cumplen estos mismos roles. Asang es una comunidad miskitu fronteriza con Honduras,

ubicada en el Río Coco o Wangki. Esta comunidad se caracteriza por su religiosidad y se asemeja a las demás comunidades miskitu por la forma en que se manifiesta la relación diferenciada entre mujeres y hombres en contextos rurales indígenas.

En la actualidad se ha modificado la participación de hombres y mujeres en el espacio público de la comunidad. Hasta ahora los roles de género han sido establecidos por la familia e influenciados por la Iglesia, al definir claramente los papeles que corresponden a hombres o a mujeres. Esas variaciones han sido provocadas por el contexto histórico que ha vivido la población miskitu y mayangna, por ejemplo, la presencia de las compañías transnacionales y el estallamiento de conflictos armados, pues que al ocasionar la ausencia prolongada de los hombres, las mujeres asumieron roles protagónicos en la vida familiar y comunitaria.

A partir de observaciones de campo que ha realizado el equipo de investigadores de Nitlapan en las comunidades indígenas se visualiza que hay transformaciones en la manera tradicional de ser hombre y ser mujer. Estas transformaciones son promovidas principalmente por organizaciones de mujeres indígenas, como son Wangki Tangni y AMICA, a través de reflexiones con las mujeres comunitarias sobre sus derechos humanos (taller de género en Iltara, Awastingni y Saupuka, febrero 2014). Como ejemplos de transformaciones observadas durante el proceso de monitoreo y acompañamiento del fortalecimiento de la gobernanza comunitaria, hemos identificado que al menos en una de las comunidades del estudio hay actualmente mujeres que ocupan posiciones relevantes dentro de su comunidad, como son los cargos de *wihita* (jueza) y síndica. Antes no eran consideradas como actoras relevantes dentro de las asambleas comunitarias ni en los espacios de toma de decisiones.

4.5.2. Roles de la familia en las actividades productivas

En el contexto del hogar, las mujeres han incursionado en el mundo exterior, principalmente en tareas de acompañamiento y en actividades para complementar el sustento de la familia, a juzgar por los estudios realizados por Helms (1976), Pikitle, (2014) y Von Houwald, (2003). Por su parte, Karresman (1993, citado por Uraccan, 2003), explica que la forma de participación de las mujeres en las actividades agrícolas es producto de un largo proceso histórico, que ha significado la adaptación del medio, conforme la agricultura se ha ido modificando como un sistema de transformación vinculado a los cambios sociales, políticos y económicos, a través de actividades como la caza, la pesca y la siembra.

Las actividades agrícolas dentro del bosque las puede realizar la familia completa, pues incluso los miembros más jóvenes participan con los adultos y adultas en tareas agrícolas colectivas y recolección de leña y frutos silvestres.

En las observaciones realizadas en las seis comunidades estudiadas por López, Marchena y Pikitle (2014) se encontró que las mujeres mayangna y miskitu cumplen un rol importante

en la generación de alimentos, principalmente en las labores agrícolas. Estas actividades contemplan la participación colectiva de toda la familia, sin embargo, existe una división genérica del trabajo, por ejemplo, a los hombres les corresponde cumplir las tareas que requieren mayor fuerza: tumba, roza y quema, mientras que las mujeres atienden las tareas que requieren mayor tiempo y concentración: siembra, desmaleza y cosecha. El equipo de campo pudo observar también que hay actividades en que hombres y mujeres participan por igual, como es la siembra de yuca.

La comunidad considera que las faenas que cumple cada género se complementan entre sí, pues la fuerza de trabajo de cada uno contribuye a la buena marcha de todo el proceso productivo.

En términos de aprovechamiento de los recursos del bosque, las mujeres utilizan la mayor parte de los productos para el consumo de su familia, esto incluye los productos agrícolas, la recolección de frutos silvestres, la pesca y la extracción de leña (López, Marchena & Pikitle, 2014). Los hombres, por su parte, obtienen del bosque madera para comercializar y para construir viviendas y medios de transporte, como son los *duri* o pipantes.

Las observaciones de campo del equipo investigador nos permitieron conocer otras actividades complementarias que realizan las mujeres miskitu en las zonas de los llanos o en las riberas del río Coco: elaboración de panes, queques, nacatamales; establecimiento de pequeñas pulperías; venta de frutas; comercialización de madera (pino); producción de patio (hortalizas y crianza de ganado mayor o menor) y principalmente, actividades agrícolas. Por su parte, las mujeres mayangna se dedican en su mayoría a la agricultura, aunque también elaboran artesanías de tuno y muebles de bambú. Una proporción menor se dedica a la comercialización de madera.

Si bien las mujeres hacen aportes sustanciales a la economía local y familiar, por ejemplo, mediante la actividad pesquera, hay otras actividades, como la extracción de madera, donde la participación de las mujeres es minoritaria, pues tienen pocas oportunidades de incursionar en este tipo de tareas.

Para entender el contexto de la participación de las mujeres en las actividades productivas, señalamos que en los últimos veinte años se visualizan transformaciones importantes en el espacio público. Antes, a las mujeres se les prohibía salir del hogar y de la comunidad y ser representantes en el ámbito público. Hoy en día, se perciben en el país cambios a favor de las mujeres en general, como las disposiciones jurídicas que propician que las mujeres ocupen 50% de los puestos en las instancias de elección popular, un factor que favorece principalmente a las mujeres indígenas que viven en áreas urbanas, pero no así a las mujeres de las comunidades rurales que enfrentan más restricciones de tiempo, distancia y acceso a recursos. Las mujeres miskitu urbanas que logran estudiar se emplean como profesoras

o enfermeras, y algunas de ellas están asumiendo cargos en las estructuras comunales, territoriales y regionales como concejales municipales o regionales. También trabajan en procesos de negociación entre parejas para que las mujeres puedan participar en el ámbito social.

El tema de los espacios públicos se discute en la próxima sección, sin embargo, anticipamos que es posible que este proceso esté generando cambios en la forma en que se relacionan hombres y mujeres en el ámbito familiar o doméstico y en las actividades productivas de las comunidades, sobre todo por la incidencia de talleres de capacitación sobre derechos de las mujeres y por los avances para denunciar violencia doméstica y de género.

Las negociaciones entre mujeres y hombres tienen lugar en varios momentos de la vida. Por ejemplo, las mujeres que tienen más de veinte años de convivir con su pareja, probablemente tienen con su cónyuge una mayor comprensión, comunicación, apoyo y confianza, y las mujeres de mayor edad tienen más libertad de asumir responsabilidades en el espacio público. O bien su mayor disponibilidad de tiempo les permite participar en procesos de capacitación a favor de la autonomía de las mujeres. Esa autonomía no la tienen todavía las mujeres más jóvenes, pues no toman decisiones de forma unilateral, sino que consultan a su pareja. Según entrevistas en las comunidades del estudio, para algunos hombres es un privilegio que sus parejas asuman cargos en la estructura comunitaria, sobre todo si a través del cargo pueden mejorar sus aportes a la economía familiar.

Por otra parte, en el ámbito del hogar se observan casos de jóvenes en las comunidades mayangna y miskitu donde algunos hombres asumen tareas del hogar, como cuidar a los niños y preparar alimentos en ausencia de la mujer. Sin embargo, estos cambios van ocurriendo mediante una lucha interna (familias y comunidad) que los hombres tienen que enfrentar, ya que el poder social masculino tiende a valorar esta nueva asunción de roles como una amenaza y un detrimento de los roles tradicionales.

Cuando un hombre mayangna o miskitu transgrede los roles socialmente asignados se considera que es un acto humillante. El relato de una comunitaria revela la forma en que los hombres se oponen abierta y agresivamente a que un hombre cumpla tareas consideradas exclusivas de las mujeres. En esta comunidad perciben que el ámbito doméstico está vetado para los hombres. Ocurrió en el caso de un joven de la ciudad que formó pareja con una joven de la comunidad y empezó a colaborar en las tareas del hogar (barrer, lavar trastes, cocinar). La incomodidad que esto generó entre los hombres de la comunidad llegó a tal punto que fueron en grupo a advertirle al joven que no debía ocuparse de esas faenas porque restaba valor al papel de los hombres en la comunidad. (Mujer miskitu, entrevista, mayo 2014).

De las entrevistas y de lo observado en las comunidades del estudio notamos que la población (hombres y mujeres) se encarga de “encauzar” a los hombres para que cumplan su rol según la

expectativa colectiva, lo mismo ocurre con las mujeres cuando transgreden la norma social de comportamiento para ellas. Muchas mujeres no parecen tener todavía sensibilidad de género para apoyar a otras mujeres que asumen cargos públicos o de liderazgo en la comunidad. Por lo discutido en los talleres y lo comentado en las entrevistas se conoció el descrédito de que son objeto las mujeres líderes por parte de otras mujeres.

Un ejemplo es el caso de una promotora de Nitlapan en otra comunidad que cumplía un excelente trabajo de promotoría, sin embargo, las otras mujeres de la comunidad no miraban con buenos ojos su gestión. Tampoco era bien vista por la familia del esposo, pues en su condición de lideresa debía relacionarse con mucha gente (a menudo hombres) en la gestión de los proyectos para la comunidad. El liderazgo de ella afectó la relación con su esposo al punto que terminó en violencia física y casi expulsión de la comunidad.

El liderazgo femenino en las comunidades rurales avanza lentamente hacia el cambio de las prácticas, pero no avanza la redistribución de las tareas domésticas entre los géneros. En pocas comunidades hay mujeres que ejercen como síndicas o *wihtas* (juezas comunales) que son los principales cargos en las comunidades indígenas. Las síndicas tienen a su cargo la gobernanza de los recursos naturales, y la tarea de las *wihtas* es impartir justicia según las normas tradicionales de la comunidad.

En la historia comunal de (nuestra comunidad) dos mujeres han ejercido como *wihita* por un periodo de dos a tres años. Con el trabajo de estas mujeres, nosotros sentimos que las mujeres han trabajado mejor en los cargos de autoridad. (Entrevista a hombre comunitario, febrero 2014).

Estas transformaciones suelen ser impulsados por organizaciones externas, instituciones locales y las propias mujeres, a partir de sus necesidades y del reconocimiento de sus derechos y beneficios al optar a una mejor educación, salud, economía y trato social.

También se conocen casos en que los hombres manipulan a mujeres de escasa experiencia para ponerlas en cargos importantes a fin de desprestigiar su desempeño por su inexperiencia. Una mujer fue nombrada síndica en otra comunidad; al poco tiempo las críticas que recibió de los hombres la obligaron a renunciar, pues carecía de experiencia para negociar con las empresas madereras y no tenía el control del impuesto. (Observación de campo, febrero 2014).

En otros casos, las mujeres sufren maltrato en sus hogares por involucrarse en las estructuras de poder de la comunidad. En una comunidad las mujeres decidieron votar por una mujer como jueza. Al regresar a sus viviendas fueron castigadas por sus parejas (Cunningham R., Wangki Tangni, comunicación personal).

Es importante señalar que estos cambios graduales en las mujeres mayangna son distintos de lo que ocurre con las mujeres miskitu, debido a ciertas condiciones socioculturales. Por ejemplo, las miskitu, por tener contacto casi permanente con otras culturas, generalmente son más comunicativas, y además de su idioma materno dominan el español. En cambio, muchas mayangna viven prácticamente reclusas en su comunidad, por lo que se les dificulta interactuar con el mundo urbano, además de que hablan casi exclusivamente su lengua materna y el miskitu, pero conocen poco el español. En la mayoría de las estructuras comunitarias el dominio del español se usa como criterio para ocupar cargos, por la necesaria interacción de las autoridades comunitarias con otras instancias de gobierno y organizaciones no gubernamentales. En paralelo a este hecho, la geografía y el contacto con otros pueblos ha permitido que las mujeres miskitu tengan mayores oportunidades y acceso a espacios públicos que las mayangna, como por ejemplo, estudiar y trabajar en las cabeceras municipales, en la cabecera regional o en la capital del país.

4.6. La relación de las mujeres con el bosque y la toma de decisiones

En esta sección afirmamos que las mujeres miskitu y mayangna participan en diversas actividades del bosque, no obstante, no son incluidas en los procesos de toma de decisiones en la esfera familiar y comunal que atañen a los recursos del bosque.

Creemos que es importante entender que la forma en que se relacionan hombres y mujeres mayangna y miskitu con el bosque responde a su visión cosmogónica sobre la naturaleza.

Las comunidades estudiadas han sobrevivido desde siempre a partir de lo que se produce dentro de las áreas del bosque, respetando su cosmovisión y la presencia de seres míticos y sitios sagrados que se ubican en este espacio.

El principal vínculo que tienen las mujeres con el bosque es la producción de alimentos en parcelas (*insla*) que se deforestan con este propósito y que utilizan por un tiempo limitado para luego permitir la regeneración natural del bosque. El cultivo en las parcelas generalmente se hace con la participación de su pareja e hijos. La recolección de plantas medicinales y de frutas silvestres es la única actividad de las mujeres en la que no hay presencia masculina.

Las experiencias en las seis comunidades evidencian que el proceso de vinculación con el bosque tiene un carácter colectivo. Por ejemplo, a la mujer le corresponde asumir un rol complementario durante la siembra de semillas, luego que el hombre deforestó la parcela, apiló y quemó las ramas. Ellas también establecen relaciones con el bosque de manera independiente cuando recolectan frutas silvestres, leña, plantas medicinales y cuando pescan. Generalmente se hacen acompañar de sus hijos e hijas pequeños, que también colaboran en estas tareas.

Algunas mujeres laboran en las empresas madereras, como es la cooperativa COOSIPBAA, dedicada a la recolección de resina, y la cooperativa Yamaba, dedicada al procesamiento de madera certificada. Las mujeres asumen principalmente trabajos vinculados a la preparación de alimentos para los trabajadores que extraen productos del bosque (madera, resina, etc.); eventualmente se ocupan de trasegar madera de poco peso, y participan en actividades de reforestación de los espacios que ocupan las empresas si hay aprovechamiento forestal de importancia. Es frecuente que su pago sea inferior al que reciben los hombres, siendo esta relación de tres mil córdobas para las mujeres a diez mil para los hombres, a ellos por sus labores de extracción y traslado de tucas por los ríos, además de cargar y empacar maderas pesadas.

Aunque algunas mujeres se emplean en el aprovechamiento forestal en actividades consideradas para mujeres (cocineras, o de apoyo en ciertas actividades forestales), en las comunidades suelen existir estereotipos o estigmas que coartan a las mujeres en su decisión de buscar este tipo de trabajo. Uno de esos estereotipos dice que las mujeres se prostituyen en esos espacios. Generalmente estas mujeres son madres solteras que recurren a estas labores para garantizar el sustento de sus hijos e hijas. Otro factor que las inhibe es su limitada preparación técnica en el trabajo forestal.

4.7. Participación de la mujer en la vida comunitaria

En esta sección se muestra cómo las mujeres miskitu y mayangna en la actualidad están más presentes en la vida comunitaria⁴, logran ser más visibles en el espacio público, se relacionan más con la gestión del desarrollo de la comunidad, con la gestión del banco de semilla, así como con la generación de materiales agrícolas y la creación de una casa comunal.

Si bien ellas han estado más vinculadas a la esfera doméstica, al cultivo de alimentos y a la pesca y recolección de frutos silvestres, de forma gradual están incursionando en las estructuras del gobierno comunal, producto de ciertas circunstancias históricas, sociales y económicas. Hay excepciones, pero en general es cada vez más perceptible la presencia de las mujeres en la vida pública comunitaria, no obstante, todavía no son tomadas en cuenta en las decisiones colectivas y hasta quedan excluidas del ejercicio de autoridad en la organización indígena comunitaria y territorial (McLean, Fonseca, Frank, Müller & Muñoz, 2007; Federick & Smith, 2014; Marchena, 2014; Pikitle, 2014). Sin embargo, en las entrevistas en las comunidades, la presencia cada vez más evidente de las mujeres está siendo percibida por los hombres como una amenaza al sistema de relaciones establecidas de la comunidad. Veamos, por ejemplo, lo que expresaron los hombres de una de las comunidades en entrevista:

4 Por actividades de la vida comunitaria entendemos todas las acciones que se hacen en la comunidad, por ejemplo, las actividades religiosas y las reuniones.

Nos preocupa que las mujeres están aprendiendo otras percepciones o interpretaciones sobre sus vidas a raíz de las leyes. Nos parece que ahora las mujeres quieren marginar a los hombres. Hay algunas mujeres que a partir de Ley 779 se aprovechan y quieren ser igual al hombre. Algunas mujeres piensan hasta golpear al hombre, quieren que el hombre lave los platos; y si le dicen algo que haga y el hombre hace otra cosa, ya lo golpean. Te digo esto porque yo le he visto. (Grupo focal hombres, febrero 2014).

Las modificaciones que con el tiempo han ocurrido se deben sobre todo al impulso de mujeres con liderazgo que rompen barreras y cuestionan el poder patriarcal prevaleciente en el ámbito comunitario. Conviene destacar los espacios que son reconocidos y valorados por las propias mujeres mayangna y miskitu y por sus colectivos, ya que se les da un lugar; además, se vuelven plataformas para incursionar en otros campos, antes vedados para ellas.

Tanto en el bosque como en otras esferas de la vida social de la comunidad, las mujeres continúan haciendo una extensión de su rol doméstico. Por ejemplo, en la iglesia morava, a las mujeres les corresponde realizar labores de cuidado, aseo y preparación de alimentos para el líder de la iglesia; otro tipo de responsabilidades atañen al mantenimiento del espacio físico de la iglesia, además de cargos de mayor responsabilidad, como ser maestras de la escuela dominical, organizarse en grupos específicos, organizar actividades para la recaudación de fondos para la iglesia. Todas estas actividades, por ser de servicio y de relevancia en la comunidad, son bien vistas por la feligresía, por las propias mujeres y por la comunidad, y elevan el estatus de las mujeres, aun cuando refuerzan su rol tradicional.

En el ambiente comunitario la iglesia es un espacio público y social de importancia, es ahí donde las mujeres recrean su feminidad, fortalecen su espiritualidad y ganan el respeto de la comunidad y de los hombres. La siguiente cita describe mejor lo que las mujeres hacen en sus propias comunidades e iglesias:

Esta organización de mujeres maneja sus propios fondos, tiene su propio plan de trabajo y su horario, que es de lunes a domingo. Hacen actividades y cada domingo entregan los fondos e invierten en obras de la iglesia. Las ofrendas son muy aparte, los ministros manejan esto. Ahorita estas mujeres ya tienen recolectados 8,000 córdobas para hacer el campanario de la iglesia. Tiene que comprar materiales como cemento, bloque para levantar la torre. (A. Benjamín, entrevista, comunidad de Santa Fe, Río Coco, 2014).

Según la memoria histórica, las mujeres miskitu y mayangna han desempeñado otras labores de relevancia en la comunidad. Se reconoce su rol como parteras y curanderas, y se les considera versadas en la medicina indígena. Todas aquellas mujeres que ejercen estas especialidades poseen dones exclusivos, vinculados a la cultura de sus pueblos (López, 2014).

Estos oficios son apreciados y respetados por todo el colectivo, además de ser roles de servicio que cubren necesidades básicas en la comunidad, pues atienden a las mujeres antes, durante y después del parto. Las mujeres reciben atención a su salud sexual a través de la medicina indígena cuando presentan enfermedades transmitidas por los espíritus (que son enfermedades propias de las mujeres); estas especialistas las resguardan y las asisten cuando ellas lo solicitan por estar en “problemas” (Herlihy, 2001).

4.7.1 La experiencia de las organizaciones de mujeres

Al estudiar la experiencia de las organizaciones de mujeres en la Costa Caribe y su acompañamiento a mujeres mayangna y miskitu, se conoce que hay incidencia en algunos territorios a través de organizaciones locales, como son la Asociación de Mujeres Indígenas de la Costa Atlántica (AMICA), organización del Movimiento de Mujeres Nidia White⁵ y la organización de mujeres WangkiTangni. Su acompañamiento ha consistido en brindar formación y en crear núcleos de mujeres en el ámbito rural. Estas expresiones han logrado crecer, y aunque con debilidades, las mujeres se han congregado para hablar sobre sus problemas, para aprender y para defender los derechos de su género.

Otras organizaciones novedosas que han surgido son las vinculadas a los gobiernos territoriales, que responden a intereses de las mujeres mayangna en el área de la reserva de Bosawás. Estas buscan cubrir necesidades económicas de las mujeres, así como desarrollar el arte del pueblo mayangna (ver estudio realizado por La Nación Mayangna, 2014).

El propósito de las organizaciones es reforzar los cambios que ocurren en el ambiente comunitario; en ese proceso las mujeres tienen la oportunidad de insertar transformaciones que las benefician e incluso impulsar la apertura de espacios que les permitan figurar, equilibrar el poder y democratizar el espacio público comunal indígena.

En ese contexto, las mujeres líderes, por muy pocas que sean, se vuelven figuras de relevancia y modelos a seguir que influyen en la vida de otras mujeres y de la comunidad en su conjunto. Estas mujeres se vuelven referentes importantes e incluso son aceptadas por la comunidad. Las mujeres empiezan a insertarse en las estructuras de autoridad, aunque en muchos casos continúen ejerciendo roles tradicionales de servicio, de asistentes o de apoyo. Eso lo explican con detalle los estudios de caso de Nitlapan, como se verá a continuación:

5 Esta organización es dirigida por Rose Cunningham. Tiene su sede en Waspam. Su enfoque principal es trabajar con las mujeres de Río Coco en temas de violencia contra las mujeres indígenas. También brindan apoyo con semillas y asistencia técnica a las mujeres que se dedican a la siembra de hortalizas.

La comunidad de Santa Fe, en el territorio de Wangki Li Auhbra, tiene la siguiente estructura: presidente territorial, vicepresidente, síndico, secretario, tesorero, vocal, segundo vocal, fiscal, responsable de deporte, responsable de educación y dos guardabosques. De estas doce figuras, nueve son varones y tres son mujeres: secretaria, tesorera y vocal. (Comunidad de Santa Fe, referido en López, 2014).

4.7.2 La invasión actual a la tierra comunitaria y la exclusión de las mujeres

Con la experiencia actual de colonización de los territorios indígenas y la fuerte incursión del Estado en los procesos comunitarios, lo que se observa es la “masculinización” del poder comunitario bajo el supuesto de que para defenderse de este proceso se necesita “fuerza física” y “capacidad de resistencia”. En el discurso masculino sobre saneamiento⁶ y resolución de conflictos en los territorios indígenas, las mujeres no deben participar cuando se toman decisiones; tampoco se les considera preparadas para lidiar con los conflictos, porque es peligroso y pueden salir perjudicadas.

García (2000), Davis, Barbeyto, Moreno y Trübswasser (2007) así como Barrios y Gaviola (2001) refieren que en contextos de crisis (guerras, desastres naturales, desplazamiento forzado, migración), las mujeres tienden a desempeñar un rol activo al salir a la esfera pública y organizarse para enfrentar la situación, pero estas condiciones de “empoderamiento” parecen disiparse al volver a la normalidad.

El conflicto armado de la época de la Revolución transformó las relaciones de género, ya que las comunidades se encontraban en guerra y otras muchas desaparecieron momentáneamente debido a los traslados forzosos. Muchos hombres fueron a la guerra y las mujeres se vieron obligadas a transgredir los roles tradicionales, y en este proceso protagonizaron acciones que llevaron a convertirlas en figuras públicas, con poder sobre la familia y la comunidad por su capacidad para tomar decisiones. Este es un hecho que también experimentaron otras mujeres del país y de otra cultura.

Si bien esa gesta popular transformó la vida de las mujeres indígenas, al concluir el conflicto armado las mujeres volvieron a asumir los roles tradicionales. Sin embargo, hay evidencias de que este proceso afectó hondamente la vida de muchas mujeres miskitu y mayangna, tal es el caso de mujeres emblemáticas como Aurelia Patterson⁷, Minerva Wilson⁸, Hazel Law⁹, Reyna

6 El saneamiento jurídico de los territorios indígenas es la quinta etapa: demarcación y titulación. Es el ordenamiento en la concesión de tierras ante la presencia de poblaciones no indígenas que han llegado a estos territorios a resultas del avance de la frontera agrícola.

7 Mayangna, no profesional; radica en el área urbana.

8 Miskitu, profesional; vive en el área urbana.

Jack¹⁰, Elizabeth Henríquez¹¹, Mirna Cunningham¹², y otras. Al concluir la guerra, la vida de las mujeres en las comunidades y en los espacios urbanos no volvió a ser la misma, todo había sido trastocado.

Es destacable que la incursión de las mujeres en los espacios de toma de decisiones (juntas directivas, organización comunal, cooperativas) está suscitando el “miedo”¹³ de los hombres, que se sienten desafiados por la presencia femenina, pues ellas cuestionan y retan la autoridad masculina, por ejemplo: las mujeres exigen mayor transparencia en la rendición de fondos obtenidos por pago de impuestos de explotación forestal e instalación de torres en el área de las comunidades.

Los conflictos actuales por la tierra y la invasión de territorios indígenas restringen la participación de las mujeres en cargos de autoridad. El escenario de tensión es desafiante, incluso para los hombres. En ese contexto, los hombres dan un mensaje a las mujeres: *“ellas no pueden estar ahí”*, pues los conflictos continuarán y son los hombres quienes tienen que enfrentarlo, además de que es su rol proteger a la familia y a la comunidad. Esta es una estrategia no coercitiva sino persuasiva, ya que las propias mujeres se convencen y dan la razón a los hombres (Marchena, 2014; López, 2014; Federick & Smith, 2014).

Los discursos masculinos dominantes en esa esfera de poder son contundentes, pues se les recuerda a las mujeres que están incursionando en un espacio que no les pertenece. Para que ellas puedan ejercer deberán ajustarse a las normas impuestas por ellos, de manera que su ejercicio resulte “competente”, o simplemente quedan sin posibilidades de participar.

En algunas comunidades se les imponen requisitos a las mujeres para participar en la organización comunitaria y postularse a cargos, cosa que no ocurre con los hombres: para ellos no existen normas que les impidan participar ampliamente de los espacios decisorios. En nuestro trabajo de campo identificamos las siguientes normas para las mujeres que desean postularse a cargos en las estructuras comunales o territoriales: deben tener voz fuerte, educación y conocimientos, capacidad para hablar, “no tener pena” (no ser tímidas). (Notas de campo, Sandra López, 2014).

En otro estudio realizado en otra comunidad donde cohabitan miskitu y mestizos, Federick y Smith (2014) observaron que los requisitos cambian y se adecuan a las necesidades del

9 Miskitu, profesional; vive en el área urbana.

10 Miskitu, profesional; vive en el área urbana.

11 Miskitu, profesional; vive en el área urbana.

12 Miskitu, profesional; radica en el área urbana.

13 Este miedo se manifiesta sobre todo en los procesos de monitoreo: los hombres señalan que no les gusta que las mujeres dirijan procesos de toma de decisiones, porque ellas son directas para abordar los problemas de la comunidad; además, ellos temen perder el poder en el manejo de los recursos económicos.

contexto. En esta comunidad las mujeres deben dominar el idioma miskitu, además de que solo pueden participar en la estructura de autoridad las personas originarias de la comunidad y con historia de asentamiento.

En el fondo, el establecimiento de pautas para la participación en la organización social comunitaria busca inhabilitar a ciertos grupos sociales, entre ellos a las mujeres. Las mujeres, por su parte, aceptan el discurso. Federick y Smith (2014:43) señalaron que las mujeres ceden los espacios a los hombres al valorarles “su experiencia”, “sus conocimientos” y “su valor para ejercer esos cargos”.

En otras comunidades los hombres argumentan que las mujeres “no están preparadas”, tienen poca capacidad para hacer gestiones de beneficio comunal, “poca capacidad para resolver conflictos” y “el poco respeto que ellas obtienen de la comunidad, en particular de los jóvenes” (Pikitle, 2014). En otras comunidades, las mujeres están incursionando en un espacio que “no es propio”, para el que “no están preparadas” y tampoco “poseen la experiencia”. (Grupo focal líderes comunitarios, febrero 2014).

En ese contexto, la figura protectora y viril se refuerza y muestra a las mujeres cómo débiles frente a la nueva realidad. Estos discursos desplazan a las mujeres y las despojan de la posibilidad de participar del poder y de tomar decisiones.





5. Reflexiones Finales

El concepto de género desde la perspectiva miskitu y mayangna se asume desde las experiencias de vida y las influencias externas adecuándolas a su contexto y a sus necesidades de manera que conjugan lo cultural con lo espiritual. Esta construcción representa asimismo relaciones de poder que desde la cultura patriarcal han generado relaciones desiguales e inequitativas entre hombres y mujeres.

En las comunidades el abordaje del género como concepto representa para algunos una amenaza debido a las inequidades en el ejercicio del poder y en los roles de hombres y mujeres en la cultura miskitu/mayangna. Si bien el término *género* procede de otra cultura y hasta hace poco era desconocido para la sociedad miskitu y mayangna, se ha adaptado a las vivencias cotidianas de las mujeres conforme a sus grupos culturales e identitarios, de manera que está siendo asumido y entendido.

La fuerza con que operan las modalidades de relación entre mujeres y hombres es más evidente y tiene mayores efectos en las comunidades poco pobladas. Estas comunidades están formadas por grupos fundadores de la comunidad y familias extensas que tienen cierto estatus, influyen en las decisiones, actúan como vigilantes y refuerzan esos roles: los hombres para el campo y el liderazgo comunitario, y las mujeres para los hijos, el esposo, la familia, la iglesia. En cambio, en las comunidades más grandes y en núcleos familiares distintos, a los hombres se les dificulta ejercer el poder y mantener el control social, lo que abre posibilidades para que las mujeres promuevan cambios a su favor.

Es evidente que en las comunidades mayangna y miskitu los roles tradicionales de género están en proceso de transformación paulatina. No obstante, hay estructuras e ideologías que tratan de mantener la inercia de los roles según preceptos culturales.

En este nuevo contexto de negociación de roles entre hombres y mujeres, los hombres se sienten amenazados y vulnerables frente a los procesos de cambios que se vislumbran. Esta amenaza atañe fundamentalmente a la inseguridad de los territorios indígenas debido a la hostilidad entre los indígenas y los terceros que ocupan sus espacios ancestrales.

En términos de participación, las mujeres líderes en las comunidades se han planteado abrir espacios para democratizar la esfera pública local. Eso es posible en la medida en que se impulsan acciones desde el exterior y se fortalecen las capacidades de las mujeres ante los contextos locales, fuertemente masculinos. No obstante, los nuevos desafíos que experimentan

los pueblos indígenas en la actualidad, como es la invasión de sus territorios, en vez de romper la inercia cierran los espacios para las mujeres. El tema de la participación de las mujeres en el espacio público comunitario tendrán que discutirlo ellas mismas a fin de que sus voces se tomen en cuenta para transformar el poder tradicional masculino.

Se han utilizado importantes aspectos de la cosmovisión miskitu y mayangna para justificar la exclusión de las mujeres en los procesos de toma de decisiones y en las actividades del bosque. Existen normas internas flexibles y permisivas para los hombres, pero más rígidas para las mujeres.

Se observan cambios en las comunidades en términos de la inclusión femenina en procesos de toma de decisiones; consideramos que estos cambios son influidos por la cooperación externa, por los movimientos de mujeres y por la sociedad en general, pero también obedecen a una dinámica interna a partir del liderazgo de mujeres que impulsan transformaciones a su favor. No obstante, uno de los retos que enfrenta la sociedad indígena es transformar la cultura y la cosmovisión que otorgan a los hombres mayor poder y control.

Según nuestras observaciones en las realidades de varias comunidades miskitu y mayangna, la divergencia entre hombres y mujeres en el aprovechamiento del bosque radica principalmente en las formas de visualizar el mundo desde la población indígena; también reside en el papel de cuidado que tienen las mujeres hacia la familia, su entorno y la comunidad, pues ellas entienden y asumen la importancia de cuidar el bosque para asegurar la reproducción de la vida (alimentos, agua, medicinas) de su familia y la comunidad.

Finalmente valoramos que será de mucha importancia seguir profundizando en este tema. Nos quedan sin respuesta varias interrogantes:

- ¿Cómo hacen las mujeres solas o viudas para sostener sus unidades familiares (medios de vida)?
- ¿De qué manera las prácticas ancestrales —la cosmovisión— perjudican la calidad de vida de las mujeres y sus familias?
- ¿Qué tensiones existen entre el empoderamiento de las mujeres miskitu y mayangna y las normas culturales?
- ¿Cómo lograr el buen vivir de las comunidades mayangna y miskitu sin excluir a las mujeres por causa de las normas culturales ancestrales?

6. Bibliografía

- Agarwal, B. (1999). Negociación y relaciones de género, dentro y fuera de las relaciones de la unidad doméstica. *Historia Agraria*, 7, 13–58.
- Agarwal, B. (1991). El debate sobre género y medio ambiente: Lecciones de la India. Conferencia sobre cuestiones del medio ambiente y del desarrollo emergente. Michigan State University.
- Aguilar, L., Castañeda, I. & Salazar, H. (2002). En búsqueda del género perdido. Equidad en áreas protegidas. (1a. ed.) Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (UICN). San José de Costa Rica: Absoluto.
- Aguilar, L. & Castañeda, I. (2000). Sobre marinos, marinas, mares y mareas: perspectiva de género en zonas marino-costeras. (1a. ed.) Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (UICN). San José de Costa Rica: Absoluto.
- Barrios, W. y Gaviola, E. (2001). Mujeres mayas y cambio social. Guatemala: Flacso.
- Cabnal, L. (2010). Feminismos diversos: el feminismo comunitario. Asociación para la cooperación con el Sur. Acsur-Las Segovias, Nicaragua.
- Conzemius, E. (1984). Miskitos y sumos de Honduras y Nicaragua. San José de Costa Rica: Asociación Libro Libre.
- Cox, A. (2003). *Sukias y Curanderos: Isingni en la espiritualidad*. Managua: Uraccan.
- Davis, S., Barbeyto, A., Moreno, T. & Trübswasser, G. (2007). *Las mujeres valientes del Wanki Awala: reconstruyendo nuestras almas y esperanzas*. Managua: Uraccan.
- Federick, J. & Smith, M. (2014). *Liderazgo de mujeres indígenas y mestizas en estructuras organizacionales de la comunidad de Moss-Snaki*. (Monografía para optar al grado de licenciadas en sociología con mención en autonomía) Bilwi: Uraccan.
- Fernández Pérez, G. (junio 2011). Teoría de género: una aproximación a sus postulados. *Contribuciones a las Ciencias Sociales*. Recuperado de www.eumed.net/rev/cccss/12/
- Figueroa Romero, D. (Oct. 2003). *Gender Approaches and the Problematic of Sustainable Development and Natural Resources Management*. Paper presented at the Central American Forum of Indigenous Territories, Land Demarcation, Identity and Spirituality, Bluefields, Nicaragua.
- Frühling, P., González, M. & Buvollen, H. (2007) Etnicidad y nación: El desarrollo de la autonomía de la Costa Atlántica de Nicaragua (1987-2007). (1ª. ed.). Guatemala: F&G Editores, 444 pp.
- García Gallardo, A. (2000). *Donde vuelan las gaviotas. Género y etnia. Regiones Autónomas de Nicaragua* (1979-1992). Managua: UCA. 288 pp.
- García, C. (1996). Qué implica ser mujer y ser madre en Asang, Río Coco. *Wani* (19), junio–septiembre.

- Gurung, J. (2011). La exclusión de las mujeres de los bosques. *Boletín informativo del programa de conservación del bosque de la UICN*, No. 43, 8-9. Arborvitae.
- Helms, M. (1976). *Asang: Adaptaciones al contacto cultural en una sociedad misquito*. (1ª. ed. en español). José Ávila Arévalo y Carola Russo de Cisneros (traductores). México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Herlihy, L. (2001). Magia sexual y dinero: Las estrategias de las mujeres miskitas en la economía global. *Wani* 46, 62-72.
- Jamieson, M. (2009). Contratos con los Dawanka y procesos productivos entre los miskitus de las comunidades costeras de la RAAS. *Wani* 56, enero-marzo, 15-24.
- Lagarde, M. (1996). *Género, feminismo, desarrollo humano y democracia*. Madrid: Horas y Horas pp. 13-38.
- Lamas, M. (1996). *La construcción cultural de la diferencia sexual*. México: Porrúa-Programa Universitario de Estudios de Género.
- Larson, A.M., Soto, F., Mairena, D., Moreno, E., Mairena, E. & Mendoza-Lewis, J. (2016). The challenge of 'territory': Weaving the social fabric of indigenous communities in Nicaragua's Northern Caribbean Autonomous Region. *Bulletin of Latin American Research*. 35(3): 322-337
- Larson, A.M. & Soto, F. (eds.). (2012) *Territorialidad y gobernanza: Tejiendo retos en los territorios indígenas de la RAAN*. Managua: Nitlapan-Instituto de Recursos Naturales Medio Ambiente y Desarrollo Sostenible-Centro para la Autonomía y Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Larson, A.M. & Mendoza-Lewis, J. (2012). Decentralisation and Devolution in Nicaragua's North Atlantic Autonomous Region: Natural Resources and Indigenous People's Rights. *International Journal of the Commons* 6(2): 179-199.
- López, S. (2014). Mujeres y hombres miskitu: La complejidad en la gobernanza comunitaria. El caso de Kisalaya. (Documento inédito). Managua: Nitlapan-UCA.
- Marchena, R. (2014). Mujeres y hombres miskitu: La complejidad en la gobernanza comunitaria. El caso de Itara. (Documento inédito). Managua: Nitlapan-UCA.
- McLean, M., Fonseca, C., Frank, M., Müller, N. & Muñoz, A. (2007). Informe final. Proyecto de investigación. Participación e incidencia ciudadana del pueblo indígena sumu mayangna en los asuntos públicos y de gestión del gobierno regional y los gobiernos municipales de la Región Autónoma Atlántico Norte de Nicaragua. (Documento inédito). Managua: UCA-Cidca.
- Nación Mayangna. (2014). *Mayangna Yayal: Tahawi Talna Lani --dawi aminna lani. Mujeres mayangnas, esperanzas y sueños. Diagnóstico de las organizaciones de mujeres en los territorios Mayangna Sauni As y Mayangna Sauni Arungka (Bonanza), Mayangna Sauni Bas (Siuna) y Mayangna Sauni Tuahka (Rosita)*. Managua: Autor.
- Mairena, E. (2009). *Género en la RAAN y Reserva de la Biosfera de Bosawas (RBB): Sistematización de Información Secundaria*. Managua: Nitlapan-Programa manejo sostenible de recursos naturales y fomento de competencia empresariales (Masrenace).
- Maxweel, D. & Chow, A. (2003). *Participación de las mujeres Miskitas de la comunidad de*

- Kisalaya en el campo agrícola, pecuario y forestal*. Waspam, Río Coco (Documento inédito). Bilwi: Uraccan.
- Organización Internacional del Trabajo (OIT). (2010). *Guía para la incorporación de la perspectiva de género en las estrategias de desarrollo económico local*. Oficina para la Igualdad de Género. Ginebra: Autor.
- Olivera, M. (1991). *Un marco conceptual para el análisis del poder de las mujeres*. Centro para la Participación Democrática y el Desarrollo, Cenzontle. (Publicación mimeografiada). Managua: Cenzontle.
- Ortega, M. (2005). *Masculinidad y factores socioculturales asociados al comportamiento de los hombres frente a la paternidad en Centroamérica*. (1a ed.) Managua: Fondo de Población de las Naciones Unidas–Comisión Económica para América Latina y el Caribe (Cepal).
- Pascual, M.& Herrero, Y. (2010). Ecofeminismo, una propuesta para repensar el presente y construir el futuro. CIP-Ecosocial – *Boletín Ecosn*º 10.
- Pérez Chiriboga, I. (2002). *Espíritus de vida y muerte. Los miskitu hondureños en época de guerra*. Tegucigalpa: Guaymuras, 336 pp.
- Peter Espinoza, M. (2007). Parentesco y grupo doméstico de los Miskitos: los casos de Auhya Pihni y Santa Martha, Nicaragua. Buenos Aires: Clacso.
- Pikitle, A. (2014). *Mujeres y hombres mayangnas: La complejidad en la gobernanza comunitaria. El caso de Awastingny*. (Documento inédito). Nitlapan-UCA.
- Salas Laínez, R. (2011). *Género: generando cambios en el bosque andino*. Lima: Programa Regional para la Gestión Social de Ecosistemas Forestales Andinos.
- VásquezGarcía, V. (2013). Género y bosques. Temas y enfoques en la literatura internacional. *Rev. Mex. Cienc. Forestal*. Vol. 4. (16).
- Von Houwald, G. (2003). *Mayangna: Apuntes sobre la historia de los indígenas Sumo en Centroamérica. Contribuciones a la etnología centroamericana*. Managua: Fundación Vida.
- Zaldaña, C. (1999). *La unión hace el poder: procesos de participación y empoderamiento*. (1a. ed.). San José de Costa Rica: Absoluto.
- Zorlu, P.& Luttrell, C. (2006). *Más que bosques y mujeres: El debate sobre la cuestión del género en la silvicultura para el desarrollo rural*. Programa de Política Forestal y Medio Ambiente. Londres: Overseas Development Institute. *Literatura Gris*.

Agradecimiento

Agradecemos en primer lugar a las mujeres y los varones que compartieron su tiempo para las reflexiones individuales y grupales de las comunidades. También nuestro agradecimiento al Centro para la Investigación Forestal Internacional (CIFOR) por su acompañamiento en el proyecto Género y Bosques, en particular a Anne Larson, Kristen Evans y a Christine Padoch, por sus comentarios y observaciones a los borradores previos de este documento. Agradecemos también a la Agencia de Desarrollo Austriaca (ADA) quien hizo posible el apoyo financiero para la investigación y para esta publicación.

Esta investigación fue realizada bajo el auspicio de la Agencia de Desarrollo Austriaca (ADA) y desarrollada por el Centro para la Investigación Forestal Internacional (CIFOR) y el Instituto de Investigación y Desarrollo Nitlapan de la Universidad Centroamericana, en el marco del Proyecto de investigación -acción: "Atendiendo las brechas de género en la participación y representación en la forestería comunitaria: consolidación de la investigación-acción sobre género, tenencia y forestería comunitaria en Uganda y Nicaragua".

NITLAPAN-UCA
Recinto universitario UCA
Apartado A-242
Tels: 22781343/44
www.nitlapan.org.ni



Fondo Editorial
UCA
Publicaciones

